

## La textualidad en la hermenéutica de Unamuno

Gastón G. Beraldi<sup>1</sup>

Recibido: 26/10/2019 / Aceptado: 26/03/2020

**Resumen.** Este trabajo tiene como objetivo presentar la concepción ampliada de texto que desarrolla Unamuno en su epistemología de las ciencias humanas y sociales. Este sentido amplio del texto le permite ensanchar el horizonte de los medios expresivos para indagar en la historia y dar con el ser español. En primer lugar, señalo brevemente los antecedentes y estudios que permiten situar la epistemología unamuniana en el marco del paradigma hermenéutico. En segundo lugar, desarrollo las críticas de Unamuno a la primacía de la reflexividad en torno al problema del conocimiento. Ello le permite a Unamuno indagar en otros modelos cognoscitivos que reconozcan la pertenencia eludida por la tesis cartesiana pero, al mismo tiempo, asuman el distanciamiento propio del conocimiento científico. En tercer lugar, desarrollo tres instancias del conocimiento por medio del lenguaje: la lengua hablada, la palabra escrita y el texto en un sentido ampliado como fundamento epistémico. Este último constituye para Unamuno el recurso idóneo para la indagación histórico-social. Finalmente, esta concepción de la textualidad le permite a Unamuno señalar que esta se constituye en la materia prima para las humanidades y ciencias sociales.

**Palabras clave:** Epistemología de las Ciencias del Espíritu, hermenéutica, texto, Unamuno

### [en] The textuality in the hermeneutics of Unamuno

**Abstract.** This work aims to present the expanded conception of text that Unamuno develops in his epistemology of human and social sciences. This broad sense of the text allows him to widen the horizon of expressive means to inquire into history and find the Spanish being. First, I briefly point out the background and studies that allow us to place unamunian epistemology within the framework of the hermeneutical paradigm. Second, I develop Unamuno's criticism of the primacy of reflexivity around the problem of knowledge. This allows Unamuno to investigate other cognitive models that recognize the provenance eluded by the Cartesian thesis but, at the same time, assume the proper distancing of scientific knowledge. Third, I develop three instances of knowledge through language: the spoken language, the written word and the text in an expanded sense as an epistemic foundation. The latter constitutes for Unamuno the ideal resource for historical-social inquiry. Finally, this conception of textuality allows Unamuno to point out that it is the raw material for the humanities and social sciences.

**Keywords:** Epistemology of the Sciences of the Spirit, hermeneutic, text, Unamuno

**Sumario:** 1. La obra de Miguel de Unamuno a la luz del paradigma hermenéutico. 2. Crítica a la primacía de la reflexividad. 3. La lengua como fuente epistémica. 4. De la lengua a la escritura, de la prehistoria a la historia: historia y literatura. 5. El conocimiento por los textos. 6. Una noción ampliada de "texto". 7. El texto como dato primario para las ciencias humanas y sociales: la filosofía como disciplina del texto. 8. Referencias bibliográficas.

**Cómo citar:** Beraldi, G. G. (2020): La textualidad en la hermenéutica de Unamuno, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 37 (2), 281-294.

<sup>1</sup> Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires  
gberaldi@filo.uba.ar  
ORCID <https://orcid.org/0000-0003-1929-0354>

Doctor en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Profesor Titular de la Universidad de Buenos Aires, docente del Dpto. de Filosofía de la misma Universidad. Profesor invitado de Posgrado de la Universidad Nacional de Lanús. Miembro de Proyectos de Investigación UBACyT. Ha sido Profesor invitado por la FFyL de la Universidad de Zaragoza (España) y del posgrado de las Facultades de Derecho y de Psicología de la UBA. Miembro del Comité Editorial de la Revista *Questiones Disputatae* (Colombia), del "Círculo Latinoamericano de Fenomenología" (CLAFEN), de la "Red Internacional de Ética del Discurso" (RED) y de la "Asociación de Hispanismo Filosófico" (AHF). Co-autor de *Bestiario epistemológico* (2017) y *Pensar la ciencia hoy* (2015 y 2018). Co-autor de los textos colectivos *Esto no es un injerto. Ensayos sobre hermenéutica y barroco en América Latina* (2017) y *Relecturas. Claves hermenéuticas para la comprensión de textos filosóficos* (2012), y compilador de *En torno de una hermenéutica del sur: del cuerpo del texto a la textualidad de lo social* (2018) y de *La hermenéutica en el cruce de las culturas: polifonías y reescrituras* (2013). Asimismo, ha publicado capítulos de libros y artículos en revistas científicas, nacionales e internacionales, dedicados a la hermenéutica, a la ética y a la obra de Miguel de Unamuno.

## 1. La obra de Miguel de Unamuno a la luz del paradigma hermenéutico

La amplia recepción de la extensa obra de Miguel de Unamuno (1864-1936) no obstó a que su concepción epistemológica para las ciencias humanas y sociales haya sido, en líneas generales, poco atendida, o abordada en todo caso para señalar sus críticas al cientificismo y al positivismo.<sup>2</sup> Ello era razonable si se consideraban las críticas constantes de Unamuno a la enfermedad del siglo, al endiosamiento de la ciencia y al conocimiento por el conocimiento mismo. Estos cuestionamientos serían leídos en clave del denominado “irracionalismo”, que por ese entonces había cobrado cierta fuerza en el ambiente intelectual. Éste fue uno de los motivos por los cuales Unamuno sería considerado más un hombre de letras, un literato, un poeta, que un filósofo.<sup>3</sup> Sin embargo, haciendo justicia, la crítica no fue homogénea y la obra de Unamuno también fue estudiada desde una perspectiva filosófica. Pero cuando se la abordó desde esta visión, una gran parte de esos trabajos, al menos los realizados hasta los años 70, se hicieron, en general, bajo la clave de lectura de la filosofía existencialista.

Podría decirse que, hasta entonces, en gran medida, su pensar y su decir eran demasiado presentes. No existía una separación histórica para que pudiera crearse la distancia necesaria desde la que madurase toda la fuerza de su obra. Como ya señalara Unamuno, el conocimiento de una obra se aclara a la distancia, no son los contemporáneos quienes mejor pueden comprender una obra, sino la posteridad.<sup>4</sup> Por eso, es posible señalar que, hasta mediados de los años 70, la real confrontación con la obra de Unamuno no había comenzado, quizás porque aún no estaban dadas las condiciones para hacerlo.

Recién desde mediados de los 70, a partir de la lectura de Mario Valdés<sup>5</sup> por un lado y de Gadamer<sup>6</sup> por otro, el problema de la existencia se vincula indisolublemente al problema hermenéutico, tanto en su dimensión ontológica como epistemológica y, en consecuencia, al problema del lenguaje. De allí que sus textos comenzaron a ser apreciados bajo otra perspectiva. A partir de

entonces, y quizás porque la *koiné*<sup>7</sup> de la época así lo “obligaba”, para responder a la *necessitas* del momento, muy lenta pero consecuentemente las lecturas de corte estrictamente existencialista van cediendo el paso a las lecturas hermenéuticas. Así lo muestran algunos estudios que comienzan a desarrollarse a partir de entonces.<sup>8</sup>

La lectura de los textos de Unamuno bajo el paradigma hermenéutico<sup>9</sup> no es antojadiza. Los estudios críticos y las referencias realizadas por el propio Unamuno así lo autorizan. Unamuno abrevó en Wilhelm von Humboldt<sup>10</sup> para la realización de su tesis doctoral, recepción que se aclara aún más si consideramos los comentarios realizados sobre la lengua. Esto también puede constatarse a través del catálogo de Mario y María Elena Valdés,<sup>11</sup> que además referencia los dos textos de Schleiermacher que Unamuno poseía en su biblioteca, y que uno de ellos tiene, según se pudo cotejar, anotaciones del propio Unamuno. Si bien es difícil probar la influencia de Schleiermacher en Unamuno, no es tan difícil constatar al menos la recepción de sus ideas, ya sea a través de los teólogos liberales franceses, como lo ha demostrado Orringer<sup>12</sup>

<sup>7</sup> Cfr. Vattimo, G. *Ética de la interpretación*. (1989). Barcelona: Paidós, 1991

<sup>8</sup> Posteriormente a los trabajos de Valdés y Gadamer, a partir de los 80, se iniciará entonces un lento pero continuo abordaje de la obra de Unamuno bajo el paradigma hermenéutico, reflejado en artículos académicos, tesis doctorales y libros: Ingwersen, S. “Unamuno and Schleiermacher: The “Agonic Style” and Protestant Hermeneutics.” En *Anglican Theological Review*, vol.67, N°3, 1985, pp.260-272, Marcos, L.A. *Miguel de Unamuno, una filosofía hermenéutica española*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1991 y “Presupuestos fundamentales para una lectura filosófica de la obra de Miguel de Unamuno.” En *CCMU*, N°29, 1994, pp.91-110, Cerezo Galán, P. *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid: Trotta, 1996 y “El vacío y la palabra. El nihilismo y la experiencia de la palabra en Miguel de Unamuno.” En Chaguaceda Toledano, Ana (ed.), *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra IV*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2009, pp.135-158, Valdés, M.J. “Unamuno en el crisol, 1895-1912: la elaboración de la dialéctica abierta.” En *CCMU*, N°32, 1997, pp.351-365 y *Cultural hermeneutics. Essays after Unamuno and Ricoeur*. Toronto: University of Toronto Press, 2016, Tanganelli, P. *Hermenéutica de la crisis en la obra de Unamuno entre finales del siglo XIX y comienzos del XX. La crisis del '97 como posible exemplum de la crisis finisecular*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2001, Longhurst, C. “Unamuno, the reader and the hermeneutical gap.” En *The Modern Language Review*, vol. 103, N° 3, 2008, pp.741-752, “La tradición hermenéutica en la narrativa unamuniana.” En Chaguaceda Toledano, A. (ed.), *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra, IV*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2009, pp.349-361 y “Unamuno. Schleiermacher. Humboldt: A Question of language.” En *Hispanic Review*, N° 4, 2011, pp.573-591, López-Pasarín Basabe, A. “En torno a la *Vida de Don Quijote y Sancho*, de Unamuno: cuestiones de hermenéutica.” En *CCMU*, N°47, 2, 2009, pp.53-67, Beraldi, G. *Agonía y hermenéutica. La noción de “agonía” como clave de lectura crítica al concepto de “sistema” en los textos de Miguel de Unamuno*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2015, entre otros.

<sup>9</sup> Entiendo por “paradigma hermenéutico”, en un sentido amplio, etimológicamente, a aquello que sirve como modelo. En este caso, la hermenéutica como un modelo epistémico y ontológico, o un modelo de lectura. En un sentido más estricto, se puede caracterizar, siguiendo a Kuhn (1962), como conjunto de supuestos compartidos por una comunidad que guían la investigación, un modelo para ver el mundo (Kuhn, T. *The structure of scientific revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, 1962), y siguiendo los lineamientos de Vattimo (1989 y 2012), a un lenguaje común de la época de una amplia parte de la filosofía (Vattimo, G. *Op. cit.* y *Della realtà. Fini della filosofia*. Milano: Garzanti, 2012).

<sup>10</sup> Cfr. Longhurst, C. *Op.cit.*, 2011

<sup>11</sup> Cfr. Valdés, M.J. y Valdés, M.E. *Op. cit.*

<sup>12</sup> Cfr. Orringer, N. *Unamuno y los protestantes liberales (1912): sobre las fuentes de “Del sentimiento trágico de la vida”*. Madrid: Gredos, 1985.

<sup>2</sup> Al respecto puede consultarse: Villar Ezcurra, A. “La crítica de Unamuno al cientificismo”. En *Pensamiento*, vol.69, N° 261, 2013, pp.1035-1048, y el estudio introductorio a la compilación y edición de textos de Unamuno realizado por la autora en: *Escritos sobre la ciencia y el cientificismo*. Madrid: Técnos, 2016.

<sup>3</sup> González Caminero, N. “El puesto de Unamuno en la historia de la filosofía”. En *Pensamiento*, vol.4, N° 13, 1948, pp.39-47

<sup>4</sup> OCGB IX, 1958, p. 899. En cuanto a las referencias bibliográficas correspondientes a la obra de Unamuno, en general se han utilizado las ediciones de Manuel García Blanco de las *Obras Completas*, a excepción de los casos en que se contara con la edición más reciente de Ricardo Senabre. Para su indicación se utilizarán las siguientes siglas: para la edición de García Blanco OCGB y para la de Senabre OCS, seguido del número de volumen y año de edición. Los artículos publicados en la revista *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* se indicarán bajo la sigla CCMU.

<sup>5</sup> Cfr. Valdés, M.J. y Valdés, M.E. *An Unamuno Source Book*. Toronto: University of Toronto, 1973, y Valdés, M.J. “Unamuno’s Hermeneutics of Reading.” En *Journal of Spanish Studies Twenty Century*, N°4, 1976, pp.203-213

<sup>6</sup> Cfr. Gadamer, H.-G. “Subjetividad e intersubjetividad, sujeto y persona”. (1975). En *El giro hermenéutico*. Madrid: Cátedra, 2007, pp.11-25 (En adelante SISP)

o bien a través de las referencias y citas que el propio Unamuno ha realizado en sus textos, dando cuenta de la temprana influencia del hermeneuta alemán, como ha señalado Longhurst.<sup>13</sup> Por otra parte, hay varios indicios en su obra con alusiones directas o indirectas a al menos dos de los que Ricoeur<sup>14</sup> ha denominado maestros de la hermenéutica de la sospecha. Por un lado, ya es sabido por numerosos estudios que la presencia de Nietzsche en la obra de Unamuno es constante, aunque más no sea para distanciarse de algunas de sus ideas. Pero queda muy claro que bien compartía otras tantas. Un caso ejemplar de esta influencia puede constatare en el capítulo VII de *Del sentimiento trágico de la vida. En los hombres y en los pueblos* (1913),<sup>15</sup> cuando a propósito de su argumento sobre la personificación del mundo, recurre a un pasaje de *Las Nubes* de Aristófanes para poner de relieve el carácter interpretativo, mitopeico, creativo y precomprensivo del mundo, base sobre la cual trabaja la filosofía.<sup>16</sup> Allí Unamuno utiliza los recursos de la hermenéutica de la sospecha, en tono nietzscheano, haciendo un trabajo arqueológico, para develar que detrás del anuncio de aquello que la historiografía del s.XIX denomina el paso del mito al logos sólo hay un cambio de máscaras. Cambio que obedece a una interpretación del mundo que ha prevalecido en un tiempo determinado. Por otro lado, según un estudio realizado por González García (1994), existen referencias que muestran el conocimiento temprano que Unamuno tenía de la obra de Freud. Aunque es, sin embargo, muy difícil encontrar citas directas, existen, en la mayoría de los casos, referencias indirectas que dan cuenta de esta presencia. La hipótesis que desarrolla González García allí se centra en las coincidencias con Freud en la crítica al primado de la conciencia cognoscitiva y el énfasis en la radicalidad del lenguaje polisémico. Sobre ambas cuestiones hay un sentido oculto que requiere ser develado.<sup>17</sup> Asimismo, la constatación en forma total o parcial de la recepción e influencia que la tradición hermenéutica ha ejercido en la obra de Unamuno no es menor en el caso de Dilthey, tal como me lo ha señalado particularmente Carlos Longhurst, al afirmar que si bien no hay referencias a Dilthey en la obra de Unamuno, era un autor muy presente en las lecturas de la época. Ahora, si Unamuno se nutrió de la tradición hermenéutica anterior, la posterior hizo lo propio con sus estudios, tal como lo señalara Gadamer, para quien Unamuno fue para él y su generación una gran inspiración.<sup>18</sup>

Ahora bien, la mayoría de los trabajos que abordan la obra de Unamuno desde el paradigma hermenéutico se concentran, o bien en el análisis comparativo con filósofos de la tradición hermenéutica, estableciendo similitudes teóricas y metodológicas entre la hermenéutica y la obra de Unamuno (Ingwersen, Longhurst, Valdés, González García), o bien en el señalamiento de la aplicación de la hermenéutica metodológica en algún o algunos textos en par-

ticular (Longhurst, Valdés, Marcos, Beraldi), o bien en la indicación de la base lingüística-hermenéutica de la filosofía de Unamuno (Gadamer, Valdés, Cerezo Galán, Marcos, Beraldi). Otros, en cambio, son trabajos más integrales. Pero allí, al tratar de conectar de manera más consecuente la obra toda de Unamuno con la hermenéutica, dedican un desarrollo menos exhaustivo a esta dimensión puntual de la hermenéutica unamuniana que vamos a abordar aquí, la dimensión epistemológica, y en particular, la textualidad.

Hay que señalar, sin embargo, que en Unamuno, lo mismo que en Nietzsche, no se encuentra una teoría propiamente hermenéutica (ni epistemológica ni ontológica), tampoco un método explicitado detalladamente. La razón de ello puede deberse quizás a su declarada y deliberada asistematicidad, y por qué no también al rechazo a los encasillamientos, como en repetidas ocasiones ha señalado. A pesar de ello, sus lecturas de Schleiermacher, Humboldt, Dilthey y Nietzsche, entre otros, mostrarían una clara influencia de la tradición hermenéutica que sólo sería develada a partir de mediados de los 70. Desde esta nueva clave de lectura, la obra de Unamuno puede situarse, como sugiere Marcos (1994), en esa orientación filosófica que, partiendo de Schleiermacher, pasando por Dilthey, ha llegado hasta Heidegger, y con posterioridad ha sido configurada por Gadamer e incluso por Ricoeur y Vattimo como filosofía hermenéutica.<sup>19</sup>

## 2. Crítica a la primacía de la reflexividad

En la serie de ensayos periódicos publicados en 1895, que luego serían reunidos en *En torno al casticismo*<sup>20</sup> (1902), uno de los problemas abordados allí será uno de los ejes principales del resto de su obra: el problema de España y el ser español, que allí, traccionado por la crisis de la conciencia europea, más tarde llegaría a su punto máximo con la guerra del 98 y la pérdida de las últimas colonias. El problema de qué es ser español a fines del s.XIX –y luego también a inicios del s.XX– una vez expulsados de las colonias y habiendo, al mismo tiempo, tomado un camino diferente al del resto de Europa central, es una preocupación constante en su obra. El no ser como los demás y, en consecuencia, el ensimismamiento, llevó a toda una generación a repensar el ser español.<sup>21</sup> Un problema que en *ETC* se manifiesta en la disputa entre casticistas y europeizantes.

Esta problemática ontológico-política le exige asimismo un abordaje epistemológico. Tal es así que ya en esta obra se ve obligado a delinear, aunque sea escuetamente, un camino para acceder al conocimiento de lo social. Allí, con una fuerte impronta diltheyana,<sup>22</sup> afirma que:

<sup>19</sup> Marcos, L.A. *Op.cit.*, 1994

<sup>20</sup> En adelante *ETC*

<sup>21</sup> Cfr: Nicol, E. *El problema de la filosofía hispánica*. (1961). México: FCE, 1998

<sup>22</sup> Tal como señalara Dilthey al sostener que “[...] lo que el hombre es no se conoce mediante la cavilación sobre uno mismo ni tampoco mediante experimentos psicológicos, sino mediante la historia.” (Dilthey, W. “Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica”. En *Obras Completas: Psicología y teoría del conocimiento*, vol.VI, trad. E. Imaz. México: FCE, 1951, p. 230)

<sup>13</sup> Longhurst, C.A. *Op.cit.*, 2009, pp. 351-352

<sup>14</sup> Cfr: Ricoeur, P. *Freud: una interpretación de la cultura*. (1965). México: Siglo XXI, 1990

<sup>15</sup> En adelante *STV*

<sup>16</sup> OCGB IV, 1950, pp. 577-578

<sup>17</sup> González García, E. “Unamuno y Freud, dos antropologías y un mismo método”. En *CCMU*, vol.29, 1994, p. 72

<sup>18</sup> Gadamer, H.-G. *Op.cit.*, 2007, p. 12

Para llegar, lo mismo un pueblo que un hombre, a conocerse, tiene que estudiar de un modo o de otro su historia. No hay intuición directa de sí mismo que valga; [...] Al árbol se le conoce por sus frutos; obramos según somos, y del conocimiento de nuestras obras entramos al de nosotros mismos, [...]

Mas como esta inferencia de nuestras obras a nuestro carácter es de todos los días, apenas nos damos cuenta de ella creyendo conocernos *intuitivamente*, de modo directo. Y, sin embargo, ¡cuántas veces no se dice uno a sí mismo: “no me creí capaz de tal cosa”, o “no me reconozco”, “soy otro”!<sup>23</sup>

Dicho esto, el problema de la primacía del *cogito* viene al primer plano. Al conocimiento de lo humano, de lo social, no se accede por vía reflexiva, sino por un camino indirecto. Aquí Unamuno ya sienta las bases hermenéuticas de su epistemología, ya que para conocer lo que es un pueblo y lo que es un hombre, la sociedad y el individuo, es necesario acudir al estudio de sus manifestaciones. La crítica al primado de la conciencia como modo de acceso al conocimiento del mundo, del otro y de sí mismo es aún más manifiesta en las líneas finales de esta cita. Si en el primer párrafo Unamuno aborda la problemática desde una perspectiva más conceptual, seguido luego desde un abordaje metafórico, en el último recurre a la propia experiencia. Es un fragmento dirigido a distintos lectores: al filosófico, al literario y al lego. Unamuno conoce bien el carácter insondable de la conciencia. Que ella nunca se nos muestra clara y distintamente. Que no nos conocemos a nosotros mismos, ni a los otros, ni al mundo, por mera introspección. La reflexión siempre viene después, llega tarde. La historia me precede y se anticipa a mi reflexión. Como bien advierte Cerezo Galán, para Unamuno, no existe un comienzo absoluto. La filosofía misma se da en una lengua, vinculada a la urdimbre de sus metáforas y a su depósito significativo<sup>24</sup>. En este sentido, la reflexión llega siempre demasiado tarde. Unamuno sabe bien que es necesario entonces poner en duda también la primacía del *ego cogito* respecto del conocimiento.

Las líneas directrices de esta epistemología hermenéutica aparecerán trazadas con mayor precisión en *STV*. Allí, donde reflexiona sobre el sentimiento trágico de la vida individual y colectiva, sobre la dimensión agonista del ser humano, el conflicto entre lo que la razón nos enseña, los límites, y lo que los sentimientos quieren, lo ilimitado, profundizará el camino iniciado en *ETC* para mostrar que, frente al idealismo cartesiano que coloca en la base de todo conocimiento al yo (desprejuiciado, aséptico, incontaminado), el punto de partida de toda especulación filosófica:

[...] no es el yo, ni es la representación –*Vorstellung*– o el mundo tal como se nos presenta inmediatamente a los sentidos, sino que es la representación mediata o histórica, humanamente elaborada y tal como se nos da principalmente en el lenguaje por medio del cual conocemos el mundo; no es la representación psíquica, sino la pneumática.<sup>25</sup>

Bien señala Cerezo Galán al decir que, para Unamuno, la forma de conjurar el psicologismo y recuperar a la vez el mundo de la vida está en dejarse inspirar por el lenguaje, anterior al trabajo categorial de la reflexión,<sup>26</sup> porque, como ya señalaba Dilthey “[...] sólo en el lenguaje encuentra lo interior humano una expresión que sea completa, exhaustiva y objetivamente comprensible.”<sup>27</sup>

El lenguaje es así la fuente para el conocimiento del mundo, de la vida, de sí y del otro. Con ello, el punto de partida para la actividad filosófica, no es la vía directa del *cogito* cartesiano, ni la vía de la representación, ni la vía de los hechos del empirismo, sino que es un camino más tortuoso, indirecto, una vía más larga –como señalaría luego Ricoeur (1969)<sup>28</sup>–, aquella que se da por medio del lenguaje, el cual nos pone en presencia de un *pneuma*, de un espíritu. Frente al *ego*, a la *Vorstellung* y al *factum*, Unamuno abogará por la representación lingüístico-pneumática, por medio de la cual conocemos el mundo, al otro y a uno mismo.

De allí que, en 1924, en su artículo “Etimologías”, recurra al pasaje bíblico que reza “en el principio fue el verbo” con el objetivo de dar cuenta de su valor y significado. Allí nos recuerda que el término helénico al que nos remitimos con este es “*logos*”. Conociendo su profesión de catedrático en filología griega bien hubiera podido realizar un estudio sobre este término en la lengua de Platón, sin embargo opta por hacerlo sobre el correspondiente en nuestra lengua: “palabra”, para señalar entonces que “en el principio fue la palabra”. Y “palabra” –que deriva del sustantivo griego “*parabole*” y del verbo “*paraballein*”– significa “rodeo”.<sup>29</sup> En este sentido, Unamuno entiende que quien quiera reflexionar sobre el mundo y la vida, quien quiera conocer la realidad, la historia y la sociedad, deberá hacerlo por esta vía larga.

Palabra es, pues, rodeo. Y un rodeo es la palabra. Porque a la íntima realidad, a la idea, a la esencia de las cosas no se puede ir de frente y por fuerza. Todo el que ha logrado coger algo real, lo cogió de sesgo, bordeándolo. De frente se estrella uno.<sup>30</sup>

Nos encontramos aquí con la cuestión metodológica de la hermenéutica. El rodeo por los monumentos de la cultura.

Si bien el objetivo de Unamuno en *STV* ya no es el de su tesis doctoral (alcanzar el ser de la raza vasca), aquí se pondrá en juego dar con el ser de los españoles. Sin embargo, como entonces, sigue entendiendo que el lenguaje es el lugar a dónde debemos acudir: “[...] el lenguaje es el que nos da la realidad, y no como un mero vehículo de ella, sino como su verdadera carne [...]”<sup>31</sup> Expresión que no se aleja en nada, a juicio de Marcos, de la máxima gadameriana que señala que el ser que puede ser comprendido es lenguaje.<sup>32</sup>

<sup>26</sup> Cerezo Galán, P. *Op.cit.*, 1996, p. 383

<sup>27</sup> Dilthey, W. *Dos escritos sobre hermenéutica*. Madrid: Istmo, 2000, p. 31)

<sup>28</sup> Cfr. Ricoeur, P. *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. (1969). México: FCE, 2003.

<sup>29</sup> OCGB V, 1958, p. 1164

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> OCGB IV, 1950, pp. 705-706

<sup>32</sup> Marcos, L.A. *Op.cit.*, 1994, p.95

<sup>23</sup> OCS VIII, 2007, p.91

<sup>24</sup> Cerezo Galán, P. *Op. cit.*, 1996, p.62

<sup>25</sup> OCGB IV, 1950, p. 432

Sabemos que esta fórmula ha generado fuertes debates acerca de los fundamentos hermenéuticos de Gadamer. Con ella podemos señalar que toda vez que comprendemos algo no hay posibilidad de salir de nuestro lenguaje, afirmación que bien podría suscribir Unamuno. Pero esta máxima que indica que el ser que es lenguaje es sólo el ser que es comprendido, puede adquirir una doble significación bajo la interpretación de Vattimo o de Grondin. Bajo la primera, ser y lenguaje son lo mismo,<sup>33</sup> pero además, bajo la interpretación de Grondin, implica una tesis sobre nuestro comprender, es decir, que la comprensión humana no puede prescindir de la lingüística.<sup>34</sup> En este sentido, no sólo encontramos una identidad entre ser y lenguaje (Vattimo), y que lo que puede comprenderse es lenguaje (Gadamer), sino que además, la comprensión es en el lenguaje y por él (Grondin). Por ello, el lenguaje, para Unamuno, no es sólo un vehículo. Además de un medio, es donde el ser acaece.

Unamuno no elude –como Heidegger– el debate epistemológico-metodológico del comprender. Al contrario, parte de las formas derivadas de comprensión para mostrar en ella los signos de su derivación. Por ello, toma como punto de partida el plano en el que la comprensión se da, el plano del lenguaje. El pasado histórico se presenta hecho lenguaje a través de las producciones culturales, y particularmente las escritas, a través de los textos. Bajo este supuesto, Unamuno señala que para conocer al hombre o a un pueblo, no es posible hacerlo por introspección sino a través de sus manifestaciones, de sus obras.<sup>35</sup> El rechazo de la intuición directa, de la reflexividad, como forma primera de acceso al conocimiento de lo humano, tanto individual como social, y el recurso a la historia como fuente epistemológica implican una indagación lingüística.

La hipótesis que seguimos sostiene que, las críticas que desarrolla Unamuno frente a la primacía de la reflexividad lo conducen a indagar en otros modelos cognoscitivos que reconozcan la pertenencia eludida por la tesis cartesiana pero asuman, al mismo tiempo, el distanciamiento propio del conocimiento científico. Así, propone primero a la lengua como fundamento epistémico, para luego reconocer en los textos, en un sentido ampliado, el recurso idóneo para la indagación histórico-social. Lo dicho aquí lo conduce a sostener que tanto la filosofía como la epistemología social tienen como materia prima la textualidad.

### 3. La lengua como fuente epistémica

La problemática lingüística y hermenéutica en Unamuno aparece desde muy temprano<sup>36</sup> y recorre toda su producción, a punto tal de ser, como ha señalado Cerezo Galán, una preocupación existencial.<sup>37</sup> Unamuno entiende que el conocimiento pasa por la expresión. Así: “[...] expresar algo es enterarse de ello, ni nadie puede saber si sabe algo hasta que no lo ha expresado. El lenguaje, la expresión, es el padre del conocimiento humano, reflexivo”.<sup>38</sup> De aquí que comparta la tesis que sostiene que el arte no es sólo la constitución de una cosa bella en el sentido griego –el arte como *mimesis*– sino que también puede ser expresar un modo de ser. Así, la catedral gótica, como señala Goethe, no tiene la función de manifestar la belleza griega, no intenta imitar la belleza griega, sino que expresa un modo de ser, de creencias, una concepción del mundo de un pueblo.

Unamuno entiende, a diferencia de la tradición positivista, que el conocimiento de lo social no puede ser reducido a una mera constatación empírica. Por tal motivo, define que la tarea de la filosofía es, como en la tradición hermenéutica, comprender,<sup>39</sup> y para ello hay que adentrarse en la historia, en los monumentos de la cultura y en el lenguaje, que arrastran consigo toda una tradición de pensamiento y de acción.

De esta preocupación lingüística parte la tesis doctoral de Unamuno que mostrará los límites de una de las formas en que la palabra se expresa, la oralidad.

En su tesis *Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca* (1884), que puede ser considerada, tal como señala Marcos, el punto de partida y comienzo de las reflexiones de Unamuno sobre la lengua,<sup>40</sup> pone en primer plano la teoría del lenguaje humboldtiana quien, en *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad* (1836), sostiene la correspondencia entre la *Weltanschauung* de un pueblo, su lengua y su historia cultural.<sup>41</sup>

<sup>33</sup> Vattimo, G. “Comprender el mundo-transformar el mundo”. En A.A.V.V. *El ser que puede ser comprendido es lenguaje. Homenaje a Hans-Georg Gadamer*. Madrid: Síntesis, 2003, p. 66

<sup>34</sup> Grondin, J. “Was heisst ‘Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache’?” En *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001, p. 103

<sup>35</sup> Ahora bien, el conocimiento del mundo no se nos presenta mediado únicamente por el lenguaje, sino que, por un lado, el lenguaje trae consigo toda una tradición, y por otro, en el lenguaje mismo viene presentado el mundo. Con ello, la representación entonces no es psíquica sino pneumática, verbal, espiritual, la que, como señala Cerezo Galán, vive en la carne de la palabra y está mediada por la tradición (Cerezo Galán, P. *Op.cit.*, 1996, p. 62). Esto traerá como consecuencia, que la concepción hermenéutica de Unamuno hace del lenguaje no sólo un medio para el conocimiento -y en este sentido alcanzamos la dimensión epistemológica- sino que además la realidad, el mundo, viene encarnado en la palabra. Así señala: “[...] el lenguaje es el que nos da la realidad, y no como mero vehículo de ella, sino como su verdadera carne.” (OCGB IV, 1950, pp. 433-434)

<sup>36</sup> Esto puede constatarse en lo dicho en “Recuerdos de niñez y mocedad” (1908) y “Discurso inaugural del curso 1934-35 en la Universidad de Salamanca”.

<sup>37</sup> Cerezo Galán, P. *Op.cit.*, 1996, pp. 31-32

<sup>38</sup> OCGB VI, 1958, p. 630

<sup>39</sup> OCGB IV, 1958, p. 462

<sup>40</sup> Marcos, L.A., *Op.cit.*, 1994, p. 54

<sup>41</sup> La influencia de Humboldt al respecto se hace notar en éste y en trabajos posteriores. La idea de inseparabilidad entre lengua y pueblo, la concepción que entiende que las lenguas son una acepción del mundo, producirá un profundo impacto en Unamuno. Al respecto puede verse en Unamuno no sólo su tesis doctoral, sino también su artículo “La raza es la lengua” donde indica que la raza espiritual, histórica, humanamente nos la da el habla, el lenguaje (CMU, 1-378/9/80). También podemos ver estas observaciones en el artículo de Carlos Longhurst (*Op.cit.* 2011). A pesar de esta gran influencia, no pueden soslayarse otras: por un lado, como indican algunos estudios y como puede inferirse de algunos de los títulos de los trabajos del propio Unamuno, este tuvo en su juventud un acercamiento moderado y pasajero a Spencer –de quien fue traductor– que lo llevaría a elaborar un ensayo de biología lingüística bajo el título de “Vida del romance castellano” (García Blanco, M. “Prólogo”. En OCGB VI, 1958, p. 64), y por otro, en su tesis –como también posteriormente en “El espíritu de la raza vasca” (1887)– se puede constatar la presencia de la *Völkerpsychologie* de Lazarus y Steinhil, que Unamuno reconoce en un artículo de 1901 (OCGB VI, 1958, p. 492).

El problema con el que se encuentra Unamuno al tratar de desentrañar el espíritu de la raza vasca es que este pueblo carece de documentos escritos. El pueblo vasco no tiene tradiciones ni leyendas escritas. De aquí que Unamuno señale que cuando un pueblo carece de estos documentos, hay quienes los inventan y los atribuyen como propios del pueblo, como ha sucedido en el país vasco.<sup>42</sup> Ahora bien, cuando Unamuno indica que el pueblo vasco carece de manifestaciones culturales escritas,<sup>43</sup> hay que tener presente que una verdadera manifestación para Unamuno está dada de adentro hacia afuera y no al revés. Por eso, los relatos atribuidos al pueblo vasco –las historias sobre ese pueblo escritas hasta ese entonces–, al no ser su manifestación, nada dicen de ese pueblo. De esta manera, si no tiene historia, si no tiene tradiciones ni leyendas escritas, y las historias escritas sobre ese pueblo no son fiables, Unamuno entiende que sólo queda recurrir a su prehistoria, al monumento de la lengua, el idioma –por dentro–, que es más fácil de estudiar que la de determinar la raza.<sup>44</sup> En su tesis, el origen de la raza vasca es un problema entonces porque esta no tiene historia sino prehistoria. No tiene más que el monumento de la lengua, en tanto idioma y en tanto oralidad, para dar cuenta de su origen.

Esta mediación de la lengua, que crea la propia identidad a la vez que delimita la diferencia entre pueblos, ya está instalada al inicio de su producción filosófica y no deja de estar presente en su producción posterior. En consonancia con esto y con la tesis que aparece en *STV* sobre la primacía de la dimensión lingüística-pneumática como base de nuestra reflexión y de nuestro conocimiento, en un artículo de 1932 titulado “La raza es la lengua”, señala que “[...] el espíritu es ante todo y sobre todo palabra. [...] La raza espiritual, histórica, humanamente nos la da el habla, el lenguaje.”<sup>45</sup> Aquí continúa resonando la influencia de Humboldt, para quien, cualquiera sea el origen del lenguaje, los idiomas están ligados y dependen de las naciones a las que pertenecen.<sup>46</sup> Esta concepción que identifica la lengua de un pueblo, de una nación, con su espíritu, conduce a Unamuno a indicar en el “Espíritu de la raza vasca” (1887) –lo mismo que en “El siglo de España” (1901) y en otros escritos posteriores–, en línea con su tesis doctoral, que el lenguaje es el espíritu de la raza, que este engendra el pensamiento y que el hombre piensa reflexivamente con palabras, gracias al lenguaje articulado.<sup>47</sup> Es decir, la lengua es el espíritu de un pueblo y el hombre piensa en un idioma, en una lengua. Así, en *STV* continuaría esta senda al señalar que: “[...] Kant pensaba en alemán, y al alemán tradujo a Hume y a Rousseau, que pensaban en inglés y en francés, respectivamente. Y Spinoza, ¿no pensaba en judeo-portugués, bloqueado con el holandés y en lucha con él?”<sup>48</sup>

Lo dicho hasta aquí pone de relieve que, por un lado, remontarse a la lengua implica remontarse a la historia de esa lengua y de ese pueblo, a su evolución –aún por ese entonces con ciertas resonancias evolucionistas– y no a su gramática. Por otro lado, Unamuno sabía que no podía acudir a la historia del pueblo vasco, pues éste carecía de ella, ya que no tenía escritura. Así, debe recurrir al idioma, a su lengua, a su prehistoria.

#### 4. De la lengua a la escritura, de la prehistoria a la historia: historia y literatura

Gadamer señala, frente a las tradiciones ágrafas, la importancia de la escritura para el conocimiento del pasado, indicando al mismo tiempo que, mientras lo que llamamos “historia” tiene como fundamento la escrituralidad, cuando carecemos de ella, no podemos aún darle este nombre:

Allí donde nos alcanza una tradición escrita no sólo se nos da a conocer algo individual sino que se nos hace presente toda una humanidad pasada, en su relación general con el mundo. Esta es la razón por la que nuestra comprensión es tan insegura y fragmentaria en aquellas culturas de las que no poseemos ninguna tradición escrita sino sólo monumentos mudos; a este conocimiento del pasado no le llamamos todavía historia.<sup>49</sup>

Sobre esta distinción entre historia y prehistoria, Flórez Miguel señala que para Unamuno: “[...] ese espíritu de la raza y de los pueblos que es el lenguaje tiene un fondo subconsciente que es la lengua [como oralidad y como idioma] y su conciencia clara que es la literatura.”<sup>50</sup> Con ello, la literatura es respecto al habla de los pueblos lo que la conciencia es respecto a la inconsciencia individual.<sup>51</sup> Si el fondo inconsciente de un pueblo se asienta en su lengua hablada, la literatura es la que dará conciencia de su lengua y de su espíritu.

Unamuno establece así una correlación y una oposición entre oralidad-prehistoria-inconsciencia y escritura-historia-conciencia. La tensión suscitada entre prehistoria e historia, y entre inconsciencia y conciencia, corresponde a la tensión entre oralidad y escritura que Unamuno refleja constantemente. Si en un principio, como vimos, recordaba al Evangelio de San Juan que rezaba “en el principio fue la palabra”, no sin ambigüedades afirmaba en otras ocasiones la primacía de la escritura:<sup>52</sup>

<sup>49</sup> Gadamer, H.-G. *Verdad y Método*. Salamanca: Sígueme, 1999, p.469 (En adelante *VM*)

<sup>50</sup> Flórez Miguel, C. “La formación del discurso filosófico de Unamuno”. En *C.C.M.U.*, vol.29, 1994, p. 25

<sup>51</sup> *Id.*

<sup>52</sup> Sabemos ya por el *Fedro* de Platón que la tensión entre la palabra hablada y la escrita ha promovido grandes debates desde la Antigüedad hasta la actualidad. Unamuno no podía dejar de recoger esta cuestión. El problema divide las aguas y se pueden distinguir al menos dos posiciones centrales respecto a la relación entre oralidad y escritura: la *fonocéntrica* y la *autonomista*. A esta visión bipartita habría que añadirle una tercera, la *dialéctica*, y distinguir en el interior del autonomismo, a los autonomistas propiamente dichos de los *grafocéntricos*. Mientras para los fonocéntricos la escritura es un modo derivado, secundario, limitado a la fijación y al registro de una instancia de habla originaria, los autonomistas sostienen la irreductibilidad, total o parcial, de la escritura a la oralidad. En el límite, esta irreductibilidad desemboca en un verdadero grafocentrismo cuando sus sostenedores abogan por el papel fundador de la escritura en la repre-

<sup>42</sup> OCGB VI, 1958, p.125

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 91

<sup>44</sup> OCGB IV, 1958, p. 846

<sup>45</sup> Unamuno, M. de. “La raza es la lengua”. En *El Día Gráfico*, Barcelona, 13 de octubre de 1932. (Casa Museo Unamuno, 1-378/9/80)

<sup>46</sup> Esta tesis será conocida en los años 50 como la tesis del “relativismo lingüístico”, pero entre fines del XIX e inicios del XX se acuñó bajo el nombre de “concepción de las lenguas nacionales” o “filosofías nacionales”, puesto que esta teoría ejerció una importante influencia en el desarrollo del nacionalismo político-lingüístico.

<sup>47</sup> OCGB IV, 1950, p. 481

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 705

“En el principio fue la Palabra”, principia el Evangelio de San Juan. Pero acaso debería decirse que en el principio fue la Escritura. Y de esto que la Escritura precediese a la Palabra, el lenguaje escrito al hablado, la mano a la lengua, os hemos de decir.<sup>53</sup>

sentación integral de la lengua. Por su parte, los dialécticos defienden un sistema mixto donde una instancia revierte sobre la otra en el medio de una tensión que puede privilegiar uno de los dos términos en juego, la oralidad o la escritura (Béguelin, M.J. “Unidades de lengua y unidades de escritura. Evolución y modalidades de la segmentación gráfica”. En Ferreira, E. (comp.). *Relaciones de (in)dependencia entre oralidad y escritura*. Barcelona: Gedisa, 2002, pp. 31-51). Sobre la distinción entre habla y escritura, en un principio y en una lectura parcial, alguien podría argüir que en Unamuno hay una primacía de la lengua hablada sobre la escrita. Así puede constatarse en el trabajo de Huarte Morton (1954), quien destaca únicamente la presencia de la letra como enemiga de la palabra (Huarte Morton, F. “El ideario lingüístico de Miguel de Unamuno”. En *CCMU*, vol.5. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1954, pp.40-48). Esto, que en una lectura contemporánea acerca del lenguaje, como es la de Derrida, sería la marca de la metafísica, (Gadamer, H.-G. “Deconstrucción y hermenéutica”. (1988) y “Tras las huellas de la hermenéutica”. (1994). En *El giro hermenéutico*. Madrid: Cátedra, 2007, pp. 73-84 y 85-115) debe ser claramente abordado, ya que, como veremos, Unamuno rechaza esta primacía acogiéndose a una tensionalidad entre habla y escritura. Huarte Morton ha considerado fundamental destacar la preponderancia del habla sobre la escritura sólo en lo expuesto por Unamuno en el *Diario Íntimo* y en *La agonía de cristianismo*. Ello lo ha llevado a no considerar el asunto en toda su dimensión. La primacía que este estudio de Huarte Morton brinda a la palabra sobre la letra queda contrariada cuando consideramos más profundamente su obra y advertimos, como bien lo hace García Calvo, que “[...] ni una sola idea se encontrará formulada en alguna página que no aparezca derechamente contradicha o por lo menos desfigurada y confundida por otra que en alguna otra página se lea, cuando no sea en la misma.” (García Calvo, A. “Prólogo”. En Unamuno, M.de, *La agonía del cristianismo*. Madrid: Alianza, 1986). Si no se atienden los matices y las contradicciones, si no son atendidas las paradojas que Unamuno frecuenta y su recurso a la ambigüedad de los significados de los términos, si se hace una lectura parcializada, nuestro autor parece abogar por una concepción fonocentrista del lenguaje donde la escritura es sólo un modo derivado del habla. Lo que Huarte Morton parece no considerar es que tanto en el *Diario Íntimo* como en *La agonía del Cristianismo* -para poner los dos casos ejemplares que él utiliza-, este privilegio por la palabra hablada sobre la escrita está indicado para rechazar todo dogmatismo en que ha caído el cristianismo al hacer Biblia de los Evangelios, al hacer dogma de la palabra de los Evangelios. Esto es bien advertido por María Ángeles Arribas Francisco (Arribas Francisco, M.A. “Expresión del conflicto unamuniano agónico-contemplativo en el lenguaje”. En *Anales del Seminario de Historia de la filosofía*, N° 17, 2000, pp.249-263). Y en esa misma línea se sitúa la interpretación de Álvarez Castro (Álvarez Castro, L. *La palabra y el ser en la teoría literaria de Unamuno*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2005). La tensión entre el habla y la escritura está constantemente presente en la obra de Unamuno. Y así como en algunos pasajes parece abrirse hacia una concepción fonocentrista de lenguaje, en otros, en cambio, como sucede en “Sobre el origen del lenguaje” (1902), “Escritura y lenguaje” (1922) y *Cómo se hace una novela* (1927), entre otros, sucede lo contrario. Allí, la concepción autonomista del lenguaje se cierne en su división más irreductible, en un verdadero grafocentrismo que aboga por el papel fundador de la escritura.

Por otra parte, cabe señalar que, tal como muestran en sus estudios Morón Arroyo (Morón Arroyo, C. “Hacia el sistema de Unamuno”. En *CCMU*, N°32, 1997, pp.169-187) y Álvarez Castro (*Op.cit.*, 2005), Unamuno establece una serie de distinciones que, no sin ambigüedades, ya que en ocasiones con-funde palabra con habla y en otras con escritura, pretenden ¿diferenciar? lengua y lenguaje, habla y escritura, palabra y libro, oralidad y escritura o lenguaje oral y lenguaje escrito. Estas perspectivas no siempre las diferencia netamente y en muchas ocasiones la “lengua” y la “palabra” exceden el marco de la oralidad para confundirse con el ámbito escriturario. Esta misma diferencia/indiferencia se da con regularidad en su uso de los términos “lenguaje” y “palabra”. Unamuno unas veces habla de la escritura como letra muerta frente a la palabra, que es espíritu vivo, y otras habla de la escritura como la comunicación ideal por su precisión frente a la comunicación oral que es improvisada y vaga. Es que la palabra puede ser tomada en esas dos funciones. La primera, en virtud de su materialidad, que permite ser repetida sin verdadera comprensión. La segunda, gracias a la potencia reflexiva que nos ofrece. Según Morón Arroyo, estos dos aspectos son verdaderos, pero advierte que, lo que no hizo Unamuno fue un careo de oralidad y escritura en su convergencia y divergencia.

<sup>53</sup> OCGB V, 1958, p. 1102

Unamuno entiende que la historia queda objetivada en la palabra escrita, y que lo interior –si queremos comprender el ser de un pueblo o de un individuo– sólo se hace accesible cuando se objetiva exteriormente en la escritura.

Con esos presupuestos, y bajo la consigna de que la literatura es la memoria del pueblo, en tanto, como señalara Gadamer, la escritura es la continuación de la memoria,<sup>54</sup> Unamuno aborda por medio de la lectura de la literatura española su lectura del ser español, donde se propone la tarea de develarlo:

Cabe, en efecto estudiar el pensamiento de las edades pasadas en los monumentos literarios que nos han legado, y por examen de los textos de aquellos penetrar en su vida íntima [...]<sup>55</sup>

Esta lectura de la tradición es transmitida, como bien advierte Gadamer, por la tradición escrita,<sup>56</sup> y ya no por el habla, como sucedía en el estudio realizado por Unamuno en su tesis doctoral, porque la memoria, la tradición, la historia, nos es transmitida a través de la escritura.

La labor del filósofo vasco consiste entonces en penetrar en la vida íntima de los individuos y de los pueblos españoles a través de las huellas literarias legadas, puesto que está convencido que la filosofía (española), es decir, el modo de comprender o no comprender el mundo y la vida,<sup>57</sup> se encuentra en su literatura.<sup>58</sup>

Frente al concepto de “sistema” de la filosofía,<sup>59</sup> Unamuno destaca el papel de un tipo particular de escritura. Entiende que las obras de Goethe, las coplas de Manrique, el *Romancero*, el *Quijote*, *La vida es sueño* y otras tantas obras ficcionales, literarias, novelísticas y poéticas nos pueden enseñar y ayudar a comprender nuestro mundo y nuestra vida igual o más que las obras de Hegel.<sup>60</sup> Por eso, para comprender a un pueblo hay que acudir a su literatura, manifestación de su espíritu. Allí donde el espíritu se ha exteriorizado se ha transformado en conciencia.<sup>61</sup>

Cuando Unamuno busca lo que puede llegar a caracterizar al ser español, indaga en su historia, y esta se manifiesta en sus documentos escritos, entre ellos, fundamentalmente, en su literatura. Así, en un artículo de 1902 reconoce la importancia del papel de la novela para el conocimiento histórico:

<sup>54</sup> Gadamer, H.-G. *VM. Op.cit.*, 1999, p. 469

<sup>55</sup> OCGB VI, 1958, p. 1006

<sup>56</sup> Gadamer, H.-G. *VM. Op.cit.*, 1999, p. 468

<sup>57</sup> OCGB IV, 1950, p. 462

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 704

<sup>59</sup> En el artículo que abre *El giro hermenéutico*, Gadamer señala que a inicios del s.XX se produce un nuevo giro crítico contra el concepto de “sistema” de la filosofía, lo cual se puede verificar, a su juicio, atendiendo al problema de la intersubjetividad. El comienzo de este giro, señala, parece haber estado en España, “[...] donde Unamuno sirvió de inspiración a toda una nueva generación.” (Gadamer, H.-G., *SISP. Op.cit.*, 2007, p. 12).

<sup>60</sup> OCGB IV, 1950, p. 704

<sup>61</sup> Más allá que Unamuno privilegie como fuente epistémica el rol que tiene la escritura poética y de ficción sobre “el sistema de la filosofía”, no invalida el papel de este último, puesto que también se expresa mediante la escritura. Sin embargo, en la literatura y la poesía Unamuno encuentra al hombre vivo frente al hombre de “el sistema de la filosofía”. (Cfr. Álvarez Castro, L. *Op.cit.*, 2005)

Muy lejos de decaer el papel de la novela, ábransele a ésta cada vez nuevos y más amplios horizontes, y puede asegurarse que las novelas son hoy el canal más importante por donde llega al pueblo el pensamiento sociológico, ético, religioso y filosófico de los maestros.<sup>62</sup>

La estrecha relación entre literatura e historia parece seguir la máxima aristotélica que afirma que toda historia bien contada (*mythos*) enseña algo y revela aspectos universales de la condición humana. Ello le llevaba al estagirita a afirmar que la poesía era más filosófica que la historia de los historiadores.<sup>63</sup>

Es sabido que la escritura, la narración, en términos literarios, como fuente epistémica para las ciencias históricas, produjo un acalorado debate que en la historia de la filosofía puede remontarse a la *Poética* aristotélica. Ricoeur recoge magistralmente su versión contemporánea en *La memoria, la historia, el olvido* (2000),<sup>64</sup> puesto ahora en manos de narrativistas, antinarrativistas, la Escuela de los Anales y partidarios de posiciones mixtas o reconstitutivas. No pretendo aquí —dado que no es el objeto de estudio— extenderme en ello, pero sí me interesa retomar, al menos mínimamente, parte de este debate en la relación entre historia y literatura, o historia y narración.

Esta querrela condujo al movimiento narrativista (Mink, Collingwood y White, entre otros) y a la retórica (White y Barthes, entre otros) a sostener la inviabilidad del conocimiento histórico como ciencia, en tanto el relato histórico es un relato más entre otros. Por otro lado, desde posiciones antinarrativistas (Escuela de los Anales), cuando se ha querido reivindicar a la historia como disciplina científica, al suplir la categoría de narración con la de historia-problema se ha eludido la cuestión.

Unamuno entiende que la relación entre historia y literatura/escritura/narración no puede plantearse en términos disyuntivos. Entre historia y narración hay una complementación, lo que no significa en sentido estricto una síntesis sino, siguiendo su concepción política agonista,<sup>65</sup> una asociación en tensión. No es historia (ciencia) o literatura (ficción), sino que uno y otro se acercan, se complementan y vivifican, no pudiendo existir, como indica en *ETC*, independientemente una de la otra. Es desde esta perspectiva que la literatura y la historia como ciencia se auxilian mutuamente. Mientras que esta última se embellece por medio de aquella para penetrar más fácilmente en los espíritus, aquella se convierte por medio de esta no sólo en un medio de expresión sino también en un medio para el conocimiento.

[...] no pueden separarse una de la otra la literatura y la ciencia, porque ésta ha de venir concretada en ameno ropaje para que penetre y aquélla tiene que tener entre nosotros función docente.<sup>66</sup>

Por ello, para Unamuno, si la historia como ciencia es historia narrada, la narración, la literatura: la novela y la poesía, deben orientarse hacia el conocimiento. Si cuando Unamuno aspira a desentrañar el espíritu del pueblo vasco, recurre a su lengua (a su idioma), pues este carecía de literatura, de documentos escritos, es decir, de historia, este problema queda eludido en cambio cuando pretende hacer lo propio con el pueblo español. Allí puede recurrir a su historia, a su escritura, porque, retomando la distinción entre historia y prehistoria, Unamuno nos recuerda que la historia comienza con el libro y no hay historia que no sea de libro.

[...] la historia comienza con el Libro, y no con la Palabra, y antes de la Historia, del libro, no había conciencia, no había espejo, no había nada. La prehistoria es la inconsciencia, es la nada.<sup>67</sup>

La correlación entre prehistoria, inconsciencia y oralidad por un lado, e historia, conciencia y literatura/libro/escritura por otro, permite sostener entonces que ese espíritu de los pueblos alcanza su conciencia clara en la escritura, en la literatura. La escritura emerge como la memoria del pueblo. En los textos se da, como señala Lotman (1981),<sup>68</sup> una relación entre el auditorio y la tradición cultural, donde estos cumplen la función de memoria cultural colectiva que actualizan aspectos de la información allí dispuesta. Y como la memoria es la base de la personalidad individual y la tradición de la colectiva,<sup>69</sup> memoria y tradición se expresan por el medio privilegiado de la hermenéutica, la escritura.

Vemos así cómo, a lo largo de su obra, persiste aún la idea que lo que constituye la conciencia y la historia es la escritura, el texto o el libro, si se quiere. Con esto, Unamuno pone de relieve la búsqueda de otro punto de partida para la filosofía: el lenguaje (libresco, escriturario, textual) como punto de partida en oposición a la filosofía moderna de la reflexividad. Para conocer a un hombre y a un pueblo hay que dirigirse a donde se expresa dicha conciencia, a los textos, a los libros.

## 5. El conocimiento por los textos

Como se ha señalado antes, Unamuno ha pretendido explícitamente rastrear y penetrar en la intimidad de la vida humana —sobre todo en la vasca y la española— mediante las huellas transmitidas por el pasado, expresadas en el lenguaje. En un caso, por la lengua hablada, en los otros, por la escrita. Así, en este último entiende que, para alcanzar el conocimiento de lo individual y lo colectivo, y para iniciar la propia reflexión filosófica, tiene que acudir, como fuente primera, a la escritura, a los libros, a los textos.

<sup>62</sup> OCGB V, 1958, p. 836

<sup>63</sup> Aristoteles. *Poética*. Buenos Aires: Colihue, 2009, 1451a35-b5

<sup>64</sup> Ricoeur, P. *La memoria, la historia, el olvido*. (2000). Buenos Aires: FCE, 2008

<sup>65</sup> OCGB X, 1958, p. 516 y p. 981

<sup>66</sup> OCS VIII, 2007, p. 183

<sup>67</sup> OCS VII, 2005, p. 575

<sup>68</sup> Lotman, I. "La semiótica de la cultura y el concepto de texto". (1981). En *Escritos. Revista del Centro de Estudios del Lenguaje*, N° 9, pp.15-20, 1993

<sup>69</sup> OCGB IV, 1950, p. 467



[...] Es una vulgaridad eso de hablar de gentes que sólo conocen ciertas cosas por los libros. Las que por ellos sé, no las sé peor que aquellas otras de las que he tenido eso que se llama experiencia directa e inmediata, y aun de éstas puedo decir que si las conozco bien es gracias a los libros o a lo que haga sus veces. De mis propias ideas si tengo noción algo clara, es gracias a haberlas puesto por escrito y a que las puedo leer.<sup>70</sup>

Esta concepción es, a juicio de Unamuno, una filosofía difícil de formular en la segunda mitad del siglo XIX, por ser esta una época positivista y tecnicista.<sup>71</sup> Como ya se dijo, él entiende que no son ni el yo, ni la representación, ni los hechos las fuentes filosóficas sino que es la dimensión escrituraria —que nos pone en presencia de un espíritu— la que aparece como base epistémica para las ciencias humanas y sociales, para el conocimiento de los hombres y los pueblos, y para la reflexión filosófica. La escritura juega un papel fundamental para conocer y comprender el mundo, a un individuo, a un pueblo y a uno mismo. El hombre y los pueblos se conocen a través de sus obras. Para comprender, parece ser imprescindible acudir a los libros y a su lectura. Es allí donde nos encontramos con el mundo. Así lo señala Unamuno en *Cómo se hace una novela* (1927):

[...] Todo es para nosotros libro, lectura; podemos hablar del libro de la Historia, del libro de la Naturaleza, del libro del Universo. Somos bíblicos.<sup>72</sup>

El recurso a la metáfora del libro de la naturaleza no es casual. Unamuno ha estudiado bien la tradición bíblica. Ricoeur, en *Freud: una interpretación de la cultura* (1965), a propósito de las significaciones de doble sentido, se pregunta qué es interpretar, y para responder a ello recurre a dos tradiciones, la del *Perí Hermeneias* y la de la exégesis bíblica. Es en esta segunda tradición que la hermenéutica es entendida como exégesis particular de un texto. Así, la exégesis es una ciencia escrituraria. Esta tradición de la exégesis, señala además Ricoeur, ha tomado la noción de texto en sentido analógico. De allí que ha podido hablar de una *interpretatio naturae* gracias a la analogía que hace de la lectura de la naturaleza; la metáfora del libro de la naturaleza.<sup>73</sup> La naturaleza aparece entonces como un texto que puede ser leído. Pero aparece como tal porque el hombre la convirtió en escritura. Sin ella, sin lenguaje, sería un libro en blanco donde nadie podría distinguir sus síntomas.<sup>74</sup>

Ahora bien, es sabido que si bien todo concepto remite materialmente a un término, no todo término, en tanto entidad lingüística, es un concepto. Lo cual no implica que aquellos no puedan adquirir estatuto conceptual. Muy por el contrario, pueden y suele ocurrir. A diferencia de los términos, que en principio sólo constituyen un modo de nombrar, los conceptos, además de nombrar,

por su carácter abstracto, permiten también pensar, explicar y comprender el mundo. De aquí que podamos dar cuenta de su valor filosófico y epistemológico. Esto es lo que ha ocurrido con muchos términos que hoy los entendemos conceptualmente y no sólo en su designación semántica. Y esto es lo que ha ocurrido, a mi juicio, con el uso que Unamuno hace del término “libro”.

Unamuno hace del término “libro”, que en principio sólo aparece como un soporte material y un término, un concepto clave donde recae la base de toda reflexión filosófica y del conocimiento de lo humano. Un concepto filosófico con alcances ontológicos y epistemológicos sumamente importantes para la época. Unamuno sabe bien que un libro es un soporte material, pero además es mucho más que eso. Así, lo decía en “El hombre del libro” (1922):

¡El libro! Libro —*liber*—, en su acepción primitiva, es la membrana que se forma en el árbol entre la corteza y el leño; la albura es lo que separa y une —todo lo que separa, une, en conjunción disyuntiva— la parte exterior, la extrañas, y la parte interior, la entrañas. Y así es el libro. Porque el libro nos comunica el yo exterior, el social, con el yo interior, el individual. Y todo aquello en que y con que nos comunicamos con el resto del espíritu nos es libro.<sup>75</sup>

Lo dicho aquí nos remite a ciertas nociones señaladas anteriormente, puesto que la relación del libro con lo individual y lo social, conduce al papel que cumple la memoria en sus dos aspectos. La relación de la memoria individual y colectiva con la oralidad y la escritura respectivamente es señalada por Unamuno, como ya se vio, en varios pasajes de sus trabajos. Ya en *STV* señalaba que lo que determinaba a un hombre, y lo que hacía que sea uno y no otro, era un principio de unidad en el espacio y de continuidad en el tiempo. Para nuestros propósitos es interesante señalar algo de este último principio, puesto que con ello Unamuno entra de lleno en el tema de la temporalidad y la textualidad. Para él, el principio de continuidad en el tiempo está dado por la memoria y la tradición. Es decir, individualmente por la memoria, y socialmente por la tradición, que es memoria colectiva.<sup>76</sup>

La escritura, el libro es, para Unamuno, sumamente relevante para el conocimiento de sí, del otro y del mundo. Ahora, “[...] el portador de la tradición no es tal o cual texto, sino la continuidad de la memoria. A través de ella la tradición se convierte en una porción del propio mundo”.<sup>77</sup> El libro es, en este sentido, no sólo una fuente epistemológica sino que adquiere estatuto ontológico. Por eso señala que: “[...] no hay nada en la historia, o sea en el espíritu, que no haya antes estado, en una u otra forma, en el libro.”<sup>78</sup> Por la analogía antes señalada, el mundo y la vida se nos dan en el libro, se nos presentan hecho libro, como el libro de la naturaleza o el libro de la vida. Es allí donde nos encontramos con nosotros mismos y con los otros y lo otro, a través de la

<sup>70</sup> OCGB VI, 1958, p. 630

<sup>71</sup> OCGB IV, 1950, p. 704

<sup>72</sup> OCS VII, 2005, p. 575

<sup>73</sup> Ricoeur, P., *Op.cit.*, 1990, pp. 22-26

<sup>74</sup> OCGB VI, 1958, p. 632

<sup>75</sup> OCGB V, 1958, p. 1100

<sup>76</sup> OCGB IV, 1950, pp. 466-467

<sup>77</sup> Gadamer, H.-G. *VM. Op.cit.*, 1999, p. 469

<sup>78</sup> OCGB V, 1958, p. 1101

tradición, porque el pleno significado hermenéutico se da cuando la tradición se hace escrita.<sup>79</sup>

Aquí es donde lo transmitido se da para cualquiera – que sepa leer– y donde se da la coexistencia entre presente y pasado, entre el yo individual y el social. Sin embargo, la escritura no transmite sólo la tradición, no es sólo pertenencia, sino que convierte al texto en algo autónomo, desligado de la intencionalidad de su autor. En este sentido, señala Unamuno: “¿qué me importa que no leas, lector, lo que yo quise poner en ella [...] lo que nos importa no es lo que quiso decir [el autor] sino lo que dijo.”<sup>80</sup> De aquí que Unamuno entienda que lo que se comprende es un texto. Como en los libros nos encontramos ante un texto sin interlocutor, el texto se me presenta, por la distancia que muestra, como un absoluto irreferente. Esta autonomía del texto le permite a Unamuno introducir una instancia crítica en la conciencia histórica asumiendo así, además de la pertenencia, el distanciamiento. Dicha autonomía, señala Ricoeur, nos permite reconocerle al distanciamiento alienante una significación positiva, donde está contenida la posibilidad que lo que Gadamer llama “la cosa del texto” se sustraiga a la intencionalidad del autor. Esta autonomía del texto tiene como consecuencia hermenéutica que el distanciamiento sea constitutivo del fenómeno del texto como escritura y condición de la interpretación,<sup>81</sup> lo cual nos permite reconocerle a la obra de Unamuno, en esta concepción de la textualidad, una importancia radical para el conocimiento de las ciencias humanas y sociales, por cuanto pone de relieve la tensión dada en toda comprensión entre pertenencia y distanciamiento, admitiéndola y mostrando la productividad de dicha tensión, reconociendo la pertenencia pero asumiendo al mismo tiempo el distanciamiento.

Con esto, Unamuno hace del “libro” algo más que un término que sólo se correspondiera metalingüísticamente con su significado etimológico, y algo más que el mero soporte material de la escritura. El filósofo vasco extrae consecuencias filosóficas al conceptualizar el término “libro”. Un libro deja de ser exclusivamente la parte viva de la corteza de un árbol o la propia corteza, o la división de una obra literaria, o incluso, cualquier obra impresa encuadernada, para extenderse a todo aquello que posibilita comprender y comprendernos a la distancia pero mediados por la tradición. El libro cobra entonces un sentido epistemológico, ontológico y vital. Así, se transforma en concepto. Con “libro” no sólo remitimos a un *definiens*; mediante el libro tenemos historia y tenemos mundo, y podemos entrar en el conocimiento de nosotros mismos, del mundo y del otro. De esta manera, como bien señala Marcos:

[...] el filósofo no tiene más remedio, en cuanto que antes que nada es hombre con una historia e hijo de un tiempo, [...] que habérselas con libros. Su modo de ser y estar es un modo hermenéutico, pues maneja y es manejado por la lengua primero, cuando hay inconsciencia histórica, y cuando ya alborea su

conciencia, por textos y por libros. No puede dejar de ser hermeneuta.<sup>82</sup>

La primacía de la escritura en la noción de texto aparece claramente en la concepción de la tradición. En efecto, Gadamer pone de relieve la primacía de lo escrito en la transmisión del pasado. Gracias a la tradición escrita –en donde el pasado se configura y se fija en forma de texto– se produce la fusión del horizonte del pasado y el del presente.

Ahora bien, la propia metáfora del libro de la naturaleza, no sólo le permite a Unamuno, a partir de la analogía, establecer el enlace con el texto, sino que, como señala Ricoeur, hace aparecer una extensión posible de la noción de exégesis, en la medida que el concepto de “texto” rebasa el de “escritura”, liberación que ya se muestra en Spinoza –a quien Unamuno ha leído y cita frecuentemente– y en Freud.<sup>83</sup>

## 6. Una noción ampliada de “texto”

La importante innovación de Unamuno respecto de lo que denominamos una hermenéutica de las ciencias humanas y sociales, no radica tanto quizás en su concepción hermenéutica sino en su concepción del texto, puesto que se anticipa en varios años a los trabajos del postestructuralismo y de la hermenéutica contemporánea, especialmente a la concepción bajtiniana y ricoeuriana posterior.

Si bien Ricoeur, en su estudio de las significaciones de múltiples sentidos (1965), señala la liberación del texto de la escrituralidad, y en *Del texto a la acción* (1986) entiende la acción significativa como un texto, en “*Qu’est-ce qu’un texte?*” (1970)<sup>84</sup>, con el objetivo de estudiar la relación entre escrituralidad y discursividad, escritura y habla, autor, lector y mundo, ata en un principio la noción de texto a la discursividad y a la escrituralidad al definir al texto como “[...] todo discurso fijado por la escritura”,<sup>85</sup> donde lo que fija la escritura es un discurso. Sin embargo, como señala Verón (1984), el punto de vista discursivo no es la única manera de abordar un texto.<sup>86</sup> Más allá de esta apreciación de Verón, lo que hay que destacar acá es que Ricoeur inicia este estudio del texto con una concepción estrecha –que más adelante ampliará incluyendo la acción significativa– ligándolo no sólo a la discursividad sino a la escrituralidad. Así, en esa primera instancia, restringe su significado a la dimensión escrituraria. Es decir, el texto es entendido sólo como escritura, más allá que sea la escritura de un discurso y más allá que entienda un discurso como acontecimiento.

La concepción del libro/texto de Unamuno, en cambio, rebasa ampliamente esta noción clásica fundada en la escrituralidad. El filósofo vasco entiende que la escritura es sólo uno de los modos expresivos dispuestos en los libros/textos. Para él, hay otras formas de expresión que

<sup>79</sup> Gadamer, H.-G. *VM. Op.cit.*, 1999, p. 468

<sup>80</sup> OCS VII, 2005, p. 562

<sup>81</sup> Ricoeur, P. *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II.* (1986). México: FCE, 2002, pp. 104-105

<sup>82</sup> Marcos, L.A. *Op.cit.*, 1994, p. 40

<sup>83</sup> Ricoeur, P. *Op.cit.*, 1990, p. 26

<sup>84</sup> Recogido en *Historia y narrativa* (1978) y luego en *Del texto a la acción* (1986).

<sup>85</sup> Ricoeur, P. *Op.cit.*, 2002, p. 127

<sup>86</sup> Verón, E. “El análisis del discurso. Entrevista a Eliseo Verón.” En Ulloa, A. *Revista Taller de Comunicación*, N° 2, 1984, pp.138-148

también constituyen textos. De esta manera, amplía así este concepto al señalar en “Cosas de libros” (1918) que:

El fetiche de un salvaje, el tosco dibujo que graba en su cabaña, el adorno con que se atavía, son libros. Es decir, son memoria colectiva.<sup>87</sup>

Unamuno define aquí denotativamente otras producciones humanas que no necesariamente son escritas. Adornos, amuletos, ídolos, etc. se constituyen en una fuente del conocimiento humano tan rica como la propia escritura. En una buena medida, los estudios antropológicos han dado cuenta de esta potencialidad cognoscitiva de lo no escrito. Con ello, Unamuno amplía su conceptualización del libro/texto y avanza sobre otros medios disponibles para el conocimiento social. Entiende así que no sólo en la literatura, en la escritura —a pesar que estas son fundamentales en su concepción filosófica—, se encuentran las bases para el conocimiento histórico-social. Por este mismo motivo, en el mismo artículo, avanza con otros casos que entran en la designación de su noción de “libro” (texto):

Hace unos meses estuve en el frente italiano, y de allí me traje libros, memorias, diarios, folletos, apuntes, mapas, dibujos, fotografías y, gracias a todo esto, conozco algo de aquel frente que vi y de lo que puede ser un frente en la guerra actual. Y el que está en uno de esos frentes sólo se da cuenta de él cuando lo ha visto así, a través de la traducción idiomática. Uno se percata de que su visión de la guerra, su comprensión de ella, apenas se ensancha ni se aclara después de haber contemplado su escenario y oído acaso tronar el cañón. Un corresponsal de guerra me ha confesado que necesitó leer sus correspondencias para darse cuenta de lo que había visto.<sup>88</sup>

Nuevas denotaciones amplían el concepto de texto. Ya no sólo decimos que todo libro es un texto, sino que también los son las memorias, los diarios, los folletos, los apuntes —medios que sin inconvenientes incluiríamos en la noción de texto—. Sin embargo, otros recursos cognoscitivos como los mapas, los dibujos, las fotografías, los adornos, los amuletos, etc. no son entendidos como textos de manera tan habitual. Unamuno extiende esta noción brindándole una potencialidad sin precedentes. Toda comprensión, incluso la de la propia experiencia,<sup>89</sup> se hace más clara por el distanciamiento de los textos.

[...] ahora que puedo encerrarme en mi casa, entre mis libros y mis papeles y las notas que de mi experiencia reciente he tomado, ahora es cuando podré darme cuenta de la vida colectiva de que he participado, [...] ahora es cuando podré expresar algo de la historia que estamos viviendo [...]<sup>90</sup>

Si para Unamuno la fuente del conocimiento no es el yo, ni la representación, ni la experiencia, ni los hechos dados a los sentidos, sino lo expresado por el lenguaje, los textos son el lugar privilegiado para el conocimiento social. La ampliación de la dimensión meramente escrituraria de la categoría de textualidad le permite a Unamuno ahondar en otros recursos expresivos para indagar en la intimidad humana. Los estudios realizados posteriormente por Louis Marín (1981)<sup>91</sup> permiten profundizar en esta dimensión epistemológica de la obra de Unamuno.

En “Filósofos del silencio” (1915), a propósito de la relación entre filosofar y callar, de la concepción popular del silencio como profundidad filosófica y del nihilismo, Unamuno va a extraer consecuencias sumamente importantes para una epistemología de las ciencias humanas y sociales. Allí, cierra su artículo rememorando el valor epistémico que las obras pictóricas de Zuloaga y Velázquez tienen para la filosofía española y para el conocimiento social. Si, como señala Marín, una obra pictórica narra, *El bufón Calabacillas* —que en el artículo aparece como el *Bobo de Coria*, título que si bien ya en 1910 había sido sustituido en el catálogo del Museo del Prado, era parte del acervo común— y *El enano Gregorio el botero*, narran, y dicen mucho sin decir nada. Allí nos topamos con la existencia. Esas obras, a pesar de su silencio, dicen algo, dicen “¡Aquí estoy!” Una existencia particular y concreta, e incluso inmortalizada.<sup>92</sup> Pero dicen incluso mucho más, porque Unamuno entiende que la filosofía española, al menos la castiza, está en la pintura,<sup>93</sup> donde Velázquez queda consagrado como su supremo fundador. En el *Carlos II* de Carreño de Miranda, en el *Bobo de Coria* de Velázquez, en el *Jacob* de Ribera, ve Unamuno tres caras de la historia española. Velázquez, Ribera y Carreño nos ponen en presencia de la conciencia española.<sup>94</sup> En su pintura, silenciosamente, las cosas hablan, dicen, narran. Se convierten en memoria humana. Son los vestigios del pasado. Estas también son textos donde rastrear el ser español.

De mí sé decir que la visión de los lienzos de Zuloaga me ha servido para fermentar las visiones que de mi España he cobrado en mis muchas correrías por ella, y que contemplando esos lienzos he ahondado en mi sentimiento y mi concepto de la noble tragedia de nuestro pueblo, de su austera y fundamental gravedad, del poso intrahistórico de su alma.

[...]

Y esta alma nuestra en pocas obras de arte se refleja mejor que en los lienzos, en el fondo tan ascéticos, de Zuloaga.<sup>95</sup>

<sup>87</sup> OCGB VI, 1958, p. 634

<sup>88</sup> *Ibid.*, pp. 632-633

<sup>89</sup> Gadamer, años más tarde, y con un propósito semejante, dice en *Verdad y Método*: “La apropiación de la tradición literaria supera incluso a la experiencia que se vincula con la aventura del viajar y sumergirse en mundos lingüísticos extraños.” (*VM. Op.cit.*, 1999, p. 469).

<sup>90</sup> OCGB VI, 1958, p. 634

<sup>91</sup> Marín, en *El retrato del rey* (1981), señala: “Narrar la historia del rey en un relato es hacerla ver, mostrarla. Mostrar la historia del rey en su icono es hacer que nos hable.” (Marín, L. *Le Portrait du roi*. París: Éditions de Minuit, 1981, p. 147). Al respecto, Ricoeur señalaría que de lo aquí dicho se establecería un quiasmo por el que el cuadro narra y el relato muestra. Por eso mismo puede decirse que se lee un cuadro pintado. (Ricoeur, P. *Op.cit.*, 2008, p. 351).

<sup>92</sup> OCGB XI, 1958, p. 607

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 608

<sup>94</sup> OCGB XI, 1958, p. 619

<sup>95</sup> OCGB XI, 1958, ps. 611 y 613

Estos artículos, publicados entre 1915 y 1919, muestran el carácter filosófico de lo no filosófico y cómo muchas de las formas expresivas que exceden este ámbito contribuyen en gran medida a su constitución. Como en Deleuze, quien destaca la importancia de lo no filosófico en la intervención del proceso creativo conceptual, propio de la práctica filosófica,<sup>96</sup> en Unamuno la filosofía se resuelve en a-filosofía, de donde surgirá lo mejor de la filosofía.<sup>97</sup> Por otra parte, estos trabajos ponen de relieve la noción ampliada de texto que desarrolla Unamuno, posibilitándole rebasar la mera escrituralidad. El concepto de “texto” no se agota en la escritura sino que, de una manera mucho más amplia, está vinculado con las competencias del lector para dar sentido a los significados. Una obra pictórica se convierte en un texto que narra, lo mismo que una escultura, una fotografía, un mapa, una vestimenta. Varios años más tarde, Bajtín abordaría desde esta perspectiva conceptual el problema del texto, señalando que podemos interpretar ampliamente esta noción entendiéndola como cualquier conjunto de signos coherente,<sup>98</sup> cualquier dispositivo donde podamos dar sentido a los significados dispuestos en él. Caracterizar de esta manera el concepto de texto nos permite darle una importancia especial para el estudio de las ciencias humanas y sociales, ya que, como indica Bajtín, los textos son las fuentes epistémicas de estas ciencias.

## 7. El texto como dato primario para las ciencias humanas y sociales: la filosofía como disciplina del texto.

Haciendo un poco de historia, al momento en que Unamuno desarrollaba estas ideas, la crítica estaba aún muy centrada en la figura del autor. Los trabajos se analizaban aún en términos de la circunstancia autorial y la intención. Unamuno recogería allí las enseñanzas de esa hermenéutica romántica de sus lecturas de Schleiermacher y de Dilthey. Pero también recogería sus críticas. Ello le permitió, en varias ocasiones, cuestionar a quienes buscaban develar en un texto –en sentido amplio– la intención de su autor,<sup>99</sup> lo que lo condujo a resaltar, en un primer momento, el papel del texto en torno al conocimiento, y más adelante el rol del lector.<sup>100</sup> Ya en la época de madurez de Unamuno, entre 1920 y 1930, surge la “Nueva Crítica”, en la que la intención del autor es colocada entre

paréntesis, como algo incognoscible, considerando así al texto como la única fuente de sentido.

Unamuno entiende que si queremos penetrar en la intimidad social y humana, dar con su espíritu, hay que dar un rodeo, hay que hacerlo por la vía larga, por la vía de los textos. Y así lo hace cuando realiza sus estudios epistemológicos sobre el ser español, adentrándose en el sentimiento trágico de la vida, de los hombres y de los pueblos. Para ello recurre, entre tantos otros textos, a *La vida es sueño*, el *Romancero*, el *Quijote*, no menos que a *El bufón Calabacillas*, *El enano Gregorio el botero*, *Carlos II* o al *Jacob*. Todos ellos narran, y nos permiten indagar y conocer el ser español. De aquí que, como ya señalamos, para Unamuno, el punto de partida de todo conocimiento social y de reflexión filosófica es la representación lingüística dada en los textos.<sup>101</sup> Ello permite establecer que el texto se convierte en el dato primario de las Ciencias del Espíritu y de todo pensamiento filosófico en general, puesto que:

La filosofía no trabaja sobre la realidad objetiva que tenemos delante de los sentidos, sino sobre el complejo de ideas, imágenes, nociones, percepciones, etc., incorporadas en el lenguaje y que nuestros antepasados nos transmitieron con él.<sup>102</sup>

La filosofía no parte entonces, como ya hemos señalado, ni del dato empírico, ni del yo, ni de la representación, ni de la propia experiencia, sino de un mundo hecho texto transmitido por la tradición. Si los textos son la fuente filosófica y epistémica primaria, entonces la filosofía y las Ciencias del Espíritu son, como señala Bajtín, ciencias del texto.

El texto es entonces la única realidad inmediata para las ciencias humanas y sociales, constituyéndose en su punto de partida. En este sentido, para estas ciencias, donde no hay texto, no hay objeto para la investigación y el pensamiento. Como señala Bajtín, para las Ciencias del Espíritu, el espíritu no puede ser dado como cosa, como aparece para las ciencias naturales, sino únicamente como textos. No preguntamos a la naturaleza, y la naturaleza no nos contesta. Las ciencias humanas estudian al hombre en su especificidad, que radica en su expresión y en la textualidad, y no como cosa sin voz, no como fenómeno natural. Y si bien el objeto para estas ciencias es el hombre social, no hay posibilidad de llegar a él y a su vida sino a través de textos. El objeto real de estas ciencias es el hombre social que habla y se expresa por otros medios. Allí donde el hombre se estudia fuera del texto e independientemente de él, ya no se trata de las ciencias humanas.<sup>103</sup>

Lo dicho hasta aquí permite sostener que, para Unamuno, el texto es la realidad primaria y el punto de partida para el conocimiento y la reflexión filosófica, ya que, cuando intentamos estudiar al hombre, por todas partes nos encontramos con lenguaje, con signos, con textos. De allí que, como señala Bajtín, intentemos comprender su significado.<sup>104</sup>

<sup>96</sup> Deleuze, G. *Conversaciones 1972-1990*. (1990). Valencia: Pre-Textos, 1995, p.222

<sup>97</sup> OCGB XI, 1958, ps. 608 y 619

<sup>98</sup> Bajtín, M. “El problema del texto en la lingüística, la filología y otras ciencias humanas. Ensayo de análisis filosófico.” (1976). En *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI, 1999, p. 294

<sup>99</sup> La crítica de Unamuno a la concepción de la búsqueda de la *intentione auctoris* puede verse en *Cómo se hace una novela* (1927), “Dostoyevski: sobre la lengua” (1933), “La labor patriótica de Zuloaga” (1917), entre otros.

<sup>100</sup> Navajas señala que en los estudios sobre la obra de Unamuno no se ha concedido suficiente atención a su teoría de la lectura. “Hay que notar que la crítica sobre Unamuno no ha dado la atención a la teoría del lector en este autor [...] ha descuidado un aspecto, que a mi ver, tiene singular importancia para entender adecuadamente a Unamuno y mostrar su vigencia.” (Navajas, G. “El yo, el lector-otro y la duplicidad en Unamuno”. En *Hispania*, vol.71, N° 3, 1988, p. 513).

<sup>101</sup> OCGB IV, 1950, p. 432

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 578

<sup>103</sup> Bajtín, M. *Op.cit.*, pp. 294-298

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 305

## 8. Referencias bibliográficas<sup>105</sup>

- Álvarez Castro, L. *La palabra y el ser en la teoría literaria de Unamuno*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2005
- Arribas Francisco, M.A. “Expresión del conflicto unamuniano agónico-contemplativo en el lenguaje”. En *Anales del Seminario de Historia de la filosofía*, N° 17, 2000, pp.249-263
- Aristóteles. *Poética*. Buenos Aires: Colihue, 2009
- Bajtín, M. “El problema del texto en la lingüística, la filología y otras ciencias humanas. Ensayo de análisis filosófico.” (1976). En *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI, 1999, pp.294-323
- Béguelin, M.J. “Unidades de lengua y unidades de escritura. Evolución y modalidades de la segmentación gráfica”. En Ferreiro, E. (comp.). *Relaciones de (in)dependencia entre oralidad y escritura*. Barcelona: Gedisa, 2002, pp. 31-51
- Beraldi, G. *Agonía y hermenéutica. La noción de “agonía” como clave de lectura crítica al concepto de “sistema” en los textos de Miguel de Unamuno*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2015
- Cerezo Galán, P. *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid: Trotta, 1996
- “El vacío y la palabra. El nihilismo y la experiencia de la palabra en Miguel de Unamuno.” En Chaguaceda Toledano, Ana (ed.), *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra IV*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2009, pp.135-158
- Deleuze, G. *Conversaciones 1972-1990*. (1990). Valencia: Pre-Textos, 1995
- Dilthey, W. “Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica”. En *Obras Completas: Psicología y teoría del conocimiento*, vol.VI. México: FCE, 1951
- Dos escritos sobre hermenéutica*. Madrid: Istmo, 2000
- Flórez Miguel, C. “La formación del discurso filosófico de Unamuno”. En *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, vol.29, 1994, pp.23-42
- Gadamer, H.-G. *Verdad y Método*. (1960). Salamanca: Sígueme, 1999
- “Subjetividad e intersubjetividad, sujeto y persona”. (1975), “Deconstrucción y hermenéutica”. (1988) y “Tras las huellas de la hermenéutica”. (1994). En *El giro hermenéutico*. Madrid: Cátedra, 2007, pp.11-25, 73-84 y 85-115
- García Blanco, M. “Prólogo”. En Unamuno, M. de, *Obras Completas*, vol.VI, Manuel García Blanco (ed.). Madrid: Afrodísio Aguado, 1958, pp.7-76
- García Calvo, A. “Prólogo”. En Unamuno, M.de, *La agonía del cristianismo*. Madrid: Alianza, 1986
- González Caminero, N. “El puesto de Unamuno en la historia de la filosofía”. En *Pensamiento*, vol.4, N° 13, 1948, pp.39-47
- González García, E. “Unamuno y Freud, dos antropologías y un mismo método”. En *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, vol.29, 1994, pp.69-90
- Grondin, J. “Was heisst ‘Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache?’”. En *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001
- Huarte Morton, F. “El ideario lingüístico de Miguel de Unamuno”. En *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, vol.5, 1954, pp.40-48
- Ingwersen, S. “Unamuno and Schleiermacher: The “Agonic Style” and Protestant Hermeneutics.” En *Anglican Theological Review*, vol.67, N°3, 1985, pp.260-272
- Kuhn, T. *The structure of scientific revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, 1962
- Longhurst, C. “Unamuno, the reader and the hermeneutical gap.” En *The Modern Language Review*, vol. 103, N° 3, 2008, pp.741-752
- “La tradición hermenéutica en la narrativa unamuniana.” En Chaguaceda Toledano, A. (ed.), *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra, IV*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2009, pp.349-361
- “Unamuno. Schleiermacher. Humboldt: A Question of language.” En *Hispanic Review*, N° 4, 2011, pp.573-591
- Lotman, I. “La semiótica de la cultura y el concepto de texto”. (1981). En *Escritos. Revista del Centro de Estudios del Lenguaje*, N° 9, pp.15-20, 1993.
- López-Pasarín Basabe, A. “En torno a la *Vida de Don Quijote y Sancho*, de Unamuno: cuestiones de hermenéutica.” En *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, N°47, 2, 2009, pp.53-67
- Marcos, L.A. *Miguel de Unamuno, una filosofía hermenéutica española*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1991
- “Presupuestos fundamentales para una lectura filosófica de la obra de Miguel de Unamuno.” En *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, N°29, 1994, pp.91-110
- Morón Arroyo, C. “Hacia el sistema de Unamuno”. En *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, N°32, 1997, pp.169-187
- Marín, L. *Le Portrait du roi*. París: Éditions de Minuit, 1981
- Navajas, G. “El yo, el lector-otro y la duplicidad en Unamuno”. En *Hispania*, vol.71, N° 3, 1988, pp.512-522
- Nicol, E. *El problema de la filosofía hispánica*. (1961). México: FCE, 1998
- Orringer, N. *Unamuno y los protestantes liberales (1912): sobre las fuentes de “Del sentimiento trágico de la vida”*. Madrid: Gredos, 1985
- Ricoeur, P. *Freud: una interpretación de la cultura*. (1965). México: Siglo XXI, 1990
- Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. (1986). México: FCE, 2002
- El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. (1969). México: FCE, 2003

<sup>105</sup> En los casos que corresponde, al final del título de la obra, se indica entre paréntesis año de publicación original.

- La memoria, la historia, el olvido.* (2000). Buenos Aires: FCE, 2008
- Tanganelli, P. *Hermenéutica de la crisis en la obra de Unamuno entre finales del siglo XIX y comienzos del XX. La crisis del '97 como posible exemplum de la crisis finisecular.* Salamanca: Universidad de Salamanca, 2001
- Unamuno, M. de "La raza es la lengua". En *El Día Gráfico*, Barcelona, 13 de octubre de 1932. En Casa Museo Unamuno, 1-378/9/80
- "Del sentimiento trágico de la vida. En los hombres y en los pueblos". (1913). En *Obras Completas*, vol. IV, Manuel García Blanco (ed.). Madrid: Afrodísio Aguado, 1950, pp.459-719
- "Rousseau, Voltaire y Nietzsche". (1907). En *Obras Completas*, vol. IV, Manuel García Blanco (ed.). Madrid: Afrodísio Aguado, 1958
- "El porvenir de la novela". (1902). En *Obras Completas*, vol. V, Manuel García Blanco (ed.). Madrid: Afrodísio Aguado, 1958, pp.833-837
- "El hombre del libro". (1922). En *Obras Completas*, vol. V, Manuel García Blanco (ed.). Madrid: Afrodísio Aguado, 1958, pp.1099-1104
- "Escritura y lenguaje". (1922). En *Obras Completas*, vol. V, Manuel García Blanco (ed.). Madrid: Afrodísio Aguado, 1958, pp.1115-1117
- "Etimologías". (1924). En *Obras Completas*, vol. V, Manuel García Blanco (ed.). Madrid: Afrodísio Aguado, 1958, pp.1163-1166
- "Crítica del problema sobre origen y prehistoria de la raza vasca". (1884). En *Obras Completas*, vol. VI, Manuel García Blanco (ed.). Madrid: Afrodísio Aguado, 1958, pp.89-142
- "Espíritu de la raza vasca". (1887). En *Obras Completas*, vol. VI, Manuel García Blanco (ed.). Madrid: Afrodísio Aguado, 1958, pp.192-227
- "El siglo en España. La lingüística". (1901). En *Obras Completas*, vol. VI, Manuel García Blanco (ed.). Madrid: Afrodísio Aguado, 1958, pp.491-497
- "Sobre el origen del lenguaje". (1902). En *Obras Completas*, vol. VI, Manuel García Blanco (ed.). Madrid: Afrodísio Aguado, 1958, pp.513-516
- "Cosas de libros". (1918). En *Obras Completas*, vol. VI, Manuel García Blanco (ed.). Madrid: Afrodísio Aguado, 1958, pp.629-634
- "Vida del romance castellano". En *Obras Completas*, vol. VI, Manuel García Blanco (ed.). Madrid: Afrodísio Aguado, 1958, pp.961-1014
- "Dostoyevski: sobre la lengua". (1933). En *Obras Completas*, vol. VIII, Manuel García Blanco (ed.). Madrid: Afrodísio Aguado, 1958, pp.1154-1158
- "Nuestro yo y el de los demás". (1917). En *Obras Completas*, vol. IX, Manuel García Blanco (ed.). Madrid: Afrodísio Aguado, 1958, pp.898-902
- "Poesía y política". (1922). En *Obras Completas*, vol. X, Manuel García Blanco (ed.). Madrid: Afrodísio Aguado, 1958, pp.513-516
- "Paz en la guerra". (1933). En *Obras Completas*, vol. X, Manuel García Blanco (ed.). Madrid: Afrodísio Aguado, 1958, pp.980-984
- "Filósofos del silencio". (1915). En *Obras Completas*, vol. XI, Manuel García Blanco (ed.). Madrid: Afrodísio Aguado, 1958, pp.603-608
- "La labor patriótica de Zuloaga". (1917). En *Obras Completas*, vol. XI, Manuel García Blanco (ed.). Madrid: Afrodísio Aguado, 1958, pp.609-614
- "En el Museo del Prado. Ante el Carlos II de Carreño". (1919). En *Obras Completas*, vol. XI, Manuel García Blanco (ed.). Madrid: Afrodísio Aguado, 1958, pp.615-619
- "Cómo se hace una novela". (1927). En *Obras Completas*, vol. VII, Ricardo Senabre (ed.). Madrid: Castro, 2005, pp.545-623
- "En torno al casticismo". (1895/1902). En *Obras Completas*, vol. VIII, Ricardo Senabre (ed.). Madrid: Castro, 2007, pp.59-199
- Valdés, M.J. y Valdés, M.E. *An Unamuno Source Book.* Toronto: University of Toronto, 1973
- Valdés, M.J. "Unamuno's Hermeneutics of Reading." En *Journal of Spanish Studies Twenty Century*, N°4, 1976, pp.203-213
- "Unamuno en el crisol, 1895-1912: la elaboración de la dialéctica abierta." En *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, N°32, 1997, pp.351-365
- Cultural hermeneutics. Essays after Unamuno and Ricoeur.* Toronto: University of Toronto Press, 2016
- Vattimo, G. *Ética de la interpretación.* (1989). Barcelona: Paidós, 1991
- "Comprender el mundo-transformar el mundo". En A.A.V.V. *El ser que puede ser comprendido es lenguaje. Homenaje a Hans-Georg Gadamer.* Madrid: Síntesis, 2003
- Della realtà. Fini della filosofia.* Milano: Garzanti, 2012
- Verón, E. "El análisis del discurso. Entrevista a Eliseo Verón." En Ulloa, A. *Revista Taller de Comunicación*, N° 2, 1984, pp.138-148
- Von Humboldt, W. *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad.* (1836). Barcelona: Anthropos, 1990